

# 「選択」と「唯信」

——大行論生成の基礎的研究——

田代俊孝

## 目次

はじめに

一、法然浄土教の課題

二、聖覚の行業論

三、親鸞の大行論

(一) 第十七願

(二) 諸 仏

(三) 他力廻向

むすび

## はじめに

「抜苦与楽」人はこの事に無窮の願いを持ち、それを追求めて歴史を綴ってきた。だが、それは人間の本性との間で常に対立し葛藤を繰り返して来た。つまり、自我を通して自らの力で苦を抜こうとすればするほど、あるいは自らの力で楽を得ようとすればするほど、他との対立、

他からの繫縛を深め、この世の住みにくさと、生きることの苦しみを感ぜざるにはおれないのである。そして、ついには人はその不成就を歎くとともに、自力の無効を覚えずにはおれないのである。

我々は、所詮、「我」が苦を導くものである事を知りつつも、それを離れることが出来ず、そればかりか、その「我」でもって苦を除こうとするのである。すなわち、自ら向上心を起こして一步一步階段を登って行こうとする。つまり、菩提の心を起こして身を刻み、苦励する。それは、道としてはすばらしい道であるかもしれない。しかし、その事を自らの道として歩み出した時、足の踏み出せない自己に気づかずにはおれない。なぜなら踏み出そうとすればするほど様々な惑いが生じ来たる。たとえば、功利や打算を捨てるべく歩み出した自己が功利と打算の上にそれを求めようとしてはいいのだろうか。また、自ら誓ったはずの善行を瞬時たりとも保守することができ得るであろうか。それを完うできない

自己に気づかずにはおれないのである。

実は、その根源的矛盾を指摘するのが法然の「不廻向」の言である。

しかし、それに対しては、明恵(一二七三—一二三二)の『於一向専修宗選択集中摧邪輪』『興福寺奏状』等、数多の批判や論難が加えられた。だが、本来この「不廻向」の言は、その矛盾を突破するものであった。従ってその身証的、かつ具体的な開頭こそその批判に答える道であった。いわばこの批判や論難はこの課題をより明確にするものと言える。

さて、親鸞自身この課題にいかにか答えたであろうか。正しく、他力廻向論でもって答えたのである。具体的には、第十八願のほかに第十七願、諸仏称揚の願を建て、いわゆる二願分相を以って如来選択の願心を領受したのである。

しかし、この二願分相による願心領受の道は、すでに聖覚(一二六七—一二三五)の『唯信鈔』に志すところであった。従って、特に聖覚の行業論に注意しつつ、親鸞の他力廻向論を学び、上述の根源的課題に答えてみたい。

## 一、法然浄土教の課題

さて、法然の『選択集』はその冒頭に

南無阿弥陀仏<sup>往生之業</sup>  
念仏<sup>念仏</sup>本<sup>念仏</sup>

と掲げられ、△阿弥陀の本願は何故に諸善万行を廃して、ただ念仏のみを選択せられたのであるか△がその主題とされている。それは善導の称

名正定業論を徹底し、体系的に開頭せられたものである。

すなわち、善導は行について、正雜の整理批判を行ひ、その結果五正行を立てた。さらにその内、「彼の仏願に順ずるが故に」称名行を以って正定業とした。然るに法然は偏依善導の立場を以って、この称名行を選択本願の念仏と領受したのである。

法然の「選択」とは

選択といふは即ち是取捨の義也……選択と撰取と其の言異ると雖も其の意是同じ。然れば不清淨の行を捨てて清淨之行を取る也(本願章)と示される如く、如来の本願における諸行と念仏の取捨選択と把握される。つまり、そのことによって念仏そのものに如来選択の意義が裏付けられたのである。かくてその選びの根本因由を「勝劣難易の試解」を以って次の如く示されるのである。

聖意測り難し、輒く解するに能はず。然りと雖も今試みに二義を以て之を解せば、一には勝劣の義、二には難易の義なり。初に勝劣とは念仏は是勝、余行は是れ劣なり。所以は何ん。名号は是万徳之帰する所也。……故に名号の功徳最も勝れたりと為す也。余行は然らず、各々一隅を守る、是を以て劣れりと為す也。……次に難易の義とは念仏は修し易く、諸行は修し難し。(本願章)

ところで、念仏が「万徳の所帰」「易行易修」であることは、法然自身が選択の願心に帰入して初めて聞き得た普遍の答である。それ故に歴史的には、聖道門仏教中心の中にあつて、逆に念仏によって仏道が大衆の

ために解放せられたのである。従って、それは単に諸行が時機不相応であり、念仏が時機相応であるという理由だけではなく、何よりも「易行易修」という一点において愚鈍のわれらに仏の大悲心を領受しやすくしたところに大きな意義がある。

しかし、反面我々はそれが平易であるが故に、選択の願心を領受せず、ただそれに万徳を具備するということだけを一面からとらえるが故にさまざまな誤りを犯すこととなるのである。

第一に自ら菩提心を發起して念仏を行じようとする誤りである。正しくそれは自力聖道の立場の面目とするところである。事実、明恵房高弁は、自力聖道の立場より『選択集』を領解し、この事を本集駁論の第一に挙げている。むろん、彼の立場よりすればそれは当然の指摘である。

『選択集』では、法然自ら煩惱具足の末代の凡夫という立場に立ち、自ら菩提心を發起し、自力聖道を歩むことの難しさを自覚的に語り、それ故、従来の「行」つまり行修を如来の名において選擇し、非本願の行としたのである。逆に念仏は選擇の願心という一点において本願の行として選取せられたのである。従ってそれは

縦令別に回向を用ひざれども自然に往生の業と成る（二行章）

と、教示せられる如く、自ら菩提心を發起して廻向するものでないが故に「不廻向の行」と名づけられたのである。このことは、極めて大きな意義を持つ、なぜなら、仏教の根本を成す「行」の概念を全く逆方向に変えてしまったからである。つまり、衆生から仏に向うという従来の概

念を、逆に仏から衆生に向う（たまわる）という概念に変えてしまったのである。それ故、「凡聖自力の行」を否定したのである。このことについて、もっと平明なことはを求めるならば『和語灯録』に、

本願の念仏には、ひとりだちをせさせて助をさゝぬなり。助さすほどの人は極楽の辺地にむまる。助と申すは智慧をも助にさし、持戒をも助にさし、道心をも助にさし、慈悲をも助にさすなり。それに善人は善人ながら念仏し、悪人は悪人ながら念仏してたゞ生まれつきのみにて念仏する人を念仏に助さゝぬとは申すなり。

と、述べられる。ここでは、明らかに道心すら助とさせぬことを述べている。今、『選択集』に道心すなわち菩提心無用を述べたところを拾うならば、次の如く多きに及ぶ。

或は菩提心を以て往生の行と為る之土有り……即ち今前の布施持戒乃至孝養父母等の諸行を選び捨てて、専称仏号を選び取る。

（本願章）

上輩之中に菩提心等の余行を説くと雖も、上の本願の意に望むるに唯衆生をして専ら弥陀の名を称せしむるに在り。（三輩章）

此の經に菩提心之言有りと雖も未だ菩提心之行相を説かず。……而るに菩提心之行相を説くことは、広く菩提心經等に在り。彼の經先ず滅しなは菩提心之行何に因てか之を修せん。（特留章）

此の大利といふは是小利に対する之言也。然れば則ち菩提心等の諸行を以て而も小利と為し、乃至一念を以て而も大利と為す也。（利

益章)

これに対し、当然の事ながら、自力聖道の立場に立つ明恵は『於一向専修宗選択集中摧邪輪』及び『同莊嚴記』でもってこれを批判した。

もとより、聖道門においては、

大乘に約して菩提心の体を説かば法無我の理と相応する心なり、此を指して菩提心と云ふ。<sup>⑩</sup>

と言ひ、法無我の理を所依とし、仏縁あるいは善知識に遇うことによつて、菩提心が發起されると説く。従つて、明恵はその立場に立つて「一菩提心を撥去する過失」と指摘し、続いてそれを五種に開く。

一菩提心を以つて往生極楽の行と為さざる過

二弥陀本願中菩提心無しと言ふ過

三菩提心を以つて有上小利と為す過

四双観経は菩提心を説かずと言ひ、並びに弥陀一經止住の時菩提心無しと言ふ過

五菩提心が念仏を抑えると言ふ過<sup>⑪</sup>

そしてその一々に証文を引き、極めて論理的に批判するのである。特に、第五においては、

何ぞ菩提心を以つて念仏を抑えると言ふべきや。抑の字を検さば玉篇に云く、損也。すなわち菩提心が念仏を損すると云ふ也。しかば菩提心に損せらるる名号は、天魔波旬之名号と為すべきなり。

豈阿弥陀如来を以つて天魔波旬となすに非ずや。諸仏之怨敵と謂ふ

に非ずや。<sup>⑫</sup>

という。それは学解高才の明恵にして、初めてなせることであり、それなくして、逆に浄土教側の領解もまたそれほど具体的に開顯せられなかったかもしれない。

しかし、そこには決定的な立場の相違があった。それは、自らを以つて真実に近づきうる賢者とみるか、あるいはとうてい真実になり難い不真実の者と見るかということであった。換言すれば、如来選択の願心を開きうる立場にあったか否かということである。

だがそれは、明恵ばかりか、実は私たち自身が、同じような立場で念仏を領解していたのである。

思うに、念仏が万徳の所帰、易行易修であるということのみを強調するならば、勢い我々はその願心を見失ひ、自力修行の道を歩み、菩提心を起こして一念より二念、二念より十念と自力策励に陥るものである。むしろそれが自然であるといえよう。しかし、そこに如来選択の願心があると聞かしめるのが、この「不廻向の行」、あるいは「一念を以つて一無上と為す」(利益章)の言である。

遠く釈尊以来、道心を以つて仏道の面目として来た。しかし、それが今、自己を凝視し自力の無効を感じることにおいて、いかなるすぐれた行も自修の行である限り、それは非行非善とされたのである。これに対し、念仏は行大行大善であったのである。道心すら保つことのできないという自覚に立った法然は自らの救済を選択本願の念仏に求めるより外

になつたのである。すなわち、選択の願心を聞くことにおいて、専修念仏のみが「不廻向の行」として、つまり、新たにへ如来よりたまわつた行としての価値を持ったのである。法然の著述の中に「本願力廻向」の言葉は見当らないが、明らかにそれが意図されていたのである。なぜならば、衆生より見て不廻向の行であるということは、すなわち、如来よりたまわつた選択本願の廻向にはかならないからである。

だが、尤も本集においては、念仏が他力廻向の行であるという底意を含みつつも、あくまで正雜二行の得失を明かす五番の相對の一つとして、結論的に論じただけで、そのことを主題として、詳細に述べたわけではない。しかも、そのこと自体、通常の概念を起えており、自身で主体的に体験する以外領きうる道ではない。事実、それ故、旧仏教の批判を受け、あるいは門下に異流を生む結果となつたのである。従つて、それを深く自身の上に体験身証し、その上で広く、具さにその詮要を開顯する必要があつたのである。

同時に、法然自身、第八・三心章に

当に知るべし、生死之家には疑を以て所止と爲し、涅槃之城には信を以て能入と爲す。<sup>①</sup>

と、示される如く、念仏に内在する信仰經驗として行に具する信心がもつと具体的問題となつて来なければならない。なぜなら、選択本願の念仏は不廻向の行なるが故に、これを受持するには必ず純一な信心をもつてしなければならないからである。従つて不廻向の行の内面には必ず

と信が問題となつてくるのである。ここに、法然教学の課題の一つがあるのである。

第二に『選択集』の中心課題の一つである「廢立」について考えてみたい。先にも述べた如く、法然における選択とは如来の取捨選択の意であり、その骨格となるものが善導相承の廢立釈である。そのことは法然のあらゆる教義表現を通じて極めて明瞭な事実である。従つて、この廢立もまた取捨選択と同義に用いられ、一般には二者択一の意味にうけとられる。しかるに、そのことは、一方を立て他方を廢するという点で極めて鋭い一面を持っていた。しかし、かくの如き廢立をもつて、本書が貫かれ、ひたすら如来選択の願心を開顯していくところに、それが領解し易く、また明快さを伴うのである。同時に我々はこの「廢立爲正」のことばによつてこそ「たと念仏のみぞまこと」を開きうるのであり、ひいては淨土宗獨立の根源を知りうるのである。そこに、廢立釈そのものの持つ歴史的意義があるのである。もしも、法然によつてこのことが開顯されなかつたとするならば淨土宗は永遠に寓宗であつたであらうし、もちろん我々が真実の宗教に値遇することもなかつたであらう。

それ故に、廢立は重要な意義を持つものであり、歴史的意義のみならず、現在もわれわれの信心純化の原理として、常に働き続けているのである。しかし、反面、明快さの中になお廢するという点において、まだ、幾多の問題を孕んでいた如くである。

さて、そのことを明らかにするにあたり、まず廢立釈の説かれる三輩

章を見、廃立そのものを明らかにしてみたい。

法然は三輩章に至って疏文を駆使しつつも、この廃立の批判でもって行の批判をしている。すなわち『大經』三輩段より、直接、諸行と念仏の關係を問題とするのである。そこでは諸文の引用について、まず、『何ぞ余行を棄てて唯念仏と云ふ乎』と問いを發こし、

答て曰く。斯に三の意有り、一には諸行を廢して念仏に帰せんが為に而も諸行を説く也。二には念仏を助成せんが為に而も諸行を説く也。三には念仏と諸行との二門に約して各々三品を立てんが為に而も諸行を説く也」(三輩章)

と答える。つまり「諸行を廢して念仏に帰す」「念仏を助成する」「各々三品を立てる」という三点において、諸行に対して念仏を立てるのである。そして、その根拠を疏文の、

上來定散兩門之益を説くと雖も、仏の本願の意を望まんには衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を稱するに在り(散善義)<sup>⑤</sup>に求め、続いてそれを釈して

上輩之中に菩提心等の余行を説くと雖も上の本願の意に望むるに唯衆生をして専ら弥陀の名を稱せしむるに在り。而るに本願の中には更に余行無し、三輩共に上の本願に依るが故に一向専念無量寿仏と云ふ也<sup>⑥</sup>

と述べる。すなわち、これは『觀經』流通分の

汝好く是の語を持て是の語を持てといふは、即ちは無量寿仏の名を

持てとなり<sup>⑦</sup>

を根拠に『觀經』一經に縷々説かれてきた定散兩門は廢され、弘願念仏のみが「望仏本願」ということにおいて絶対眞實の行として立つものであるという善導の主張を相承し、自身の体験の上に立つて、本願の中に余行なしと見、そして上に挙げた「ただ念仏と云ふ」三意を述べるのである。かくて、三輩段の「一向専念無量寿仏」を結論として掲げ、その釈を上る三意に照らすのである。一応これで疏文の意を尽くす如くであるが、改めて

凡そ此の如きの三義、不同有りと雖も共に是一向念仏の爲の所以也<sup>⑧</sup>

と上をうけ、

初の義は即ち是廢立の爲に而も説く。謂く諸行は廢の爲に而も説く、念仏は立の爲に而も説く。次の義は即ち是助正の爲に而も説く、謂く念仏之正業を助けんが爲に而も諸行之助業を説く。後の義は即ち是傍正の爲に而も説く、謂く念仏と諸行との二門を説くと雖も、念仏を以て而も正と爲し諸行を以て而も傍と爲す<sup>⑨</sup>。

と、いわゆる「廢立」、「助正」、「傍正」を立て、上の三意を再説する。

ここでは、一応、念仏、諸行兩者の立場を相対的に認めるが

今若し善導に依らば初を以て正と爲す耳<sup>⑩</sup>

と、善導に従って廢立爲正が法然自身の立場として、主張せられるのである。しかも、その明確な根拠は、第十二・付属章の

定散の諸行は本願に非ず、故に之を付属せず。亦其の中に於て観仏三昧は殊勝の行なりと雖も、仏の本願に非ず。故に付属せず。念仏三昧は是仏の本願なり。故に以て之を付属す。

に譲られるが、ここに本願か非本願かということで廃立為正という鋭い念仏の選びが明言されたのである。つまり、両者をまず、「助正」、「傍正」、という相対的な関係におき、そして、それを越え、念仏を正定業としての絶対的立場へと導いたのである。「一向専念無量寿仏」までで一応善導の意を尽くしておきながら、再び「廃立」、「助正」、「傍正」を挙げ、上の三意を重説したのは、まさにこの絶対的な選びのためのものと思われる。そこに廃立積に対する法然の絶対の確信があったと思われる。

かくして、法然の選択は廃立を基調とし、本質的には、鋭い選びを意図するものであった。まさに、これを基調として、『選択集』全体が貫かれていたのである、特に本集の結論ともいうべき総結三選の文では

夫れ速に生死を離れんと欲はば、二種の勝法の中に且く聖道門を闊きて選びて浄土門に入れ。浄土門に入らんと欲はば正・雑二行の中に且く諸の雑行を抛ちて、選びて正行に帰すべし、正行を修せんと欲はば正・助二業の中に猶助業を傍にして、選びて正定を専らにすべし。正定之業とは即ち是仏の名を称するなり。称名は必ず生を得、仏の本願に依るが故に。

と、その頂点に達している。それはすでに『選択本願念仏集』との題

号、ならびに「南無阿弥陀仏、往生之業念仏為本」と掲げられた標宗の文とともに、以下の全十六章を貫く根本精神を集約するものといえる。

このように、選択廃立という厳しい行の批判を経て、開かれた法然の選択本願念仏論は正しく善導の称名正定業論からおこされたものであるが、その純粹性、一向性という面では善導を越えている。選択とは如来による取捨を意味し、余行余善を退け、ただひたすら念仏の一行を勧めるものであった。従って念仏為本とは、直接的には念仏だけの選びであり、阿弥陀一仏に帰し、ただ念仏するという所にその所詮があるのであって、ここでは阿弥陀一仏以外は、すべて所廃せられるほかはない。正しく、文字どおり一向専念といわれるものであった。だがこの勝れた領解も、反面、表現上で重大な危険を孕んでいた。すなわち、この純粹な表現を直線的不用意に受けとられる可能性があった。事実、法然教団における内外での問題は、すべてその不用意な領解に起因すると考えられる。

たとえば、『興福寺奏状』に見られる「第三积尊を軽んずる失、第四万善を妨ぐる失」、あるいは、上にも触れた『摧邪輪』の「一菩提心を撥去する過失、二聖道門を以て群賊に譬える過失」という二大論点も正しくここに起因する。これらは、すべて選択廃立が如来によるものではなく、衆生の選びであると領解されたり、その結果、選択廃立における諸行の廃捨が不用意に領解されたために生じたものである。

また、この事は法然在世中の『七箇条起請文』によっても確かめるこ

とができる。

未だ一句の文を窮はず、真言止観を破し、余仏菩薩を謗し奉ること  
を停止す可き事(『西方指南抄』)

つまり、右のようなことを禁じなければならないほど、教団内部においても、選択廃立が不用意に領解されていたのである。選択廃立の教義表現はそれが不用意に受容される限り、一念・多念、臨終・平生等さまざまな問題を生じ、その鋭さを伴った性格上、対立と抗争を生むことは必然的であった。事実、それは法然の消息の端々に見られるところである。<sup>③</sup>

思うに、「諸行は廃の為に而も説く、念仏は立の為に而も説く」とは、立てられる念仏については問題はなくとも、廃せられる諸行諸善については、曖昧であり、明確な位置づけがなされていない。事実、法然門下の分流も多くは、それに起因し、選択廃立による念仏の選びが問題となり、ここからさまざまな諸行諸仏・諸菩薩の位置づけがなされてきた。そして、それが分派各流における一つの教義上の特色となっている。

同時にまた、それは諸行を宗とする聖道門仏教についても充分な位置づけがなされていない。しかるに廃立は結局、浄土一門の内にとどまり、一大仏教における普遍性を伴わないことになってくる。本来、廃立とは諸行諸善を単に廃するのではない。諸行は「非本願の行」であるといえども、「殊勝の行」である。ただ難行、難修、難証であり、小善、小功德であるのみである。

しかるに廃せられる諸行が仏願にかなわざるといえども、そこにも殊勝の行としての意義はあるはずである。されば廃立とは浄土一門に留まることなく、諸行諸宗に対しても、真の意義を持たせる普遍の論理でなければならぬ。そのことは同時に我々に對して排他的な宗派我を誡めることとなるのである。もし仮に廃立が正が『興福寺奏状』や『七箇条起請文』にみられる如く、諸仏諸菩薩に對する敬虔な心情までも、あるいは信心の包容性柔軟性までも否定し、全く排他的なものであるとするならば、それは正しく仏教破壊の論理と言わざるをえない。廃立とはかくの如き危険性を充分に孕んでいたのである。

もとより、法然においてそのような事が背定されようはずもない。誰よりもそれを恐れたのが法然自身であり、それ故、本集巻末に、

庶幾はくば一び高覽を経て之後、壁の底に埋みて窓の前に遺すこと  
莫れ。恐らくは破法之人をして、惡道に墮せ令めざらんが為也。<sup>④</sup>

と記されたのである。

そこでは、念仏一行を選択廻向したまう如来の願心そのものが見落とされていたが故に破法の人となり、惡道に墮すのである。従って逆に言えば、見る者すべてに選択の願心が領受され、選択廃立の意図する願心が開顯されねばならなかったのである。

第三に、如来選択の願心に基づく、勝劣難易の試解により、往生之業となりえた念仏は、選択本願に立ちながらも、主として観經に基づき、未だそれ自体、觀念か称名かという根拠が明確に『大經』を主題として



確かめられていなかった。

独り仏の正意を明らかにしたとされる善導は、上にも触れた如く、精緻な称名正定業論を展開し、諸行を廃して念仏を立てた。けれども、それは『観経疏』の題号のもとに撰述せられている如く、『観経』を主題とするもので『観経』一經の上に展開されたものであった。

ところで、善導は『観経』の理解をめぐって華やかに論義の重ねられた隋末唐初の時代にあつて自ら『観経』に説かれる真意を開顯し、中国・日本の浄土教徒に実に大きな共感を与えつづけてきた。誠に善導なくして浄土教そのものは語りえないのである。

それまでこの經に対する領解は定善及び散善において捉えられていたのであり、定善觀仏の行こそ最勝の実踐行とされ、二次的に九品散善の行法が説かれた。そして、称名念仏は最下の行法として付説されたにすぎず、苦惱の人間の現実からはるかに遊離した殊勝な觀念論に終るものであった。これに対し善導はあくまで浄土教的立場に立ち、浄土教の根本基盤たる『大經』の第十八願を根底として『観経』を解釈している。つまり、善導によれば、『観経』は阿弥陀仏の弘願をもってその宗とする經典とされ、定散二善をもってその本質とするものではなかった。然るに『観経』は弘願そのものが苦惱の人間の現実の上に救済の原理として、具体的に説かれたものとされたのである。凡そ疏文が序題門から一貫して要門の他に弘願を『観経』の内容として釈されている事は言うまでもない。

特に疏文の中心課題ともいえる称名正定業論においても、「願彼仏願故」と示される如く、『大經』弘願を唯一の拠り所としてそれが決り積されている。同様に深心積においても

決定して深く彼の阿弥陀仏の四十八願をもて衆生を摂受したまふことと疑ひ無し、慮り無し彼の願力に乗じて定めて往生を得と信す。<sup>⑨</sup>  
と四十八願を摂取し、彼の願力に乗じて定んで往生を得るとされている。

また、上の廃立の問題でも述べた如く、流通分の「汝好く是の語を持て、是の語を持てといふは即ち是無量寿仏の名を持てとなり」は、「上来定散阿門之益を説くと雖も仏の本願の意を望まむには衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称せしむるにあり」と釈され、ここに廃立積が立てられる。つまり、ここでも「望仏本願」ということにおいて

十念を具足して南無阿弥陀仏と称せん。<sup>⑩</sup>  
も、弘願の念仏と領解されるのである。

このように善導の『観経』理解は弘願そのものを本質とし、ここでは悉く定散は否定せられ念仏のみが選取されて『大經』弘願に基づく阿弥陀の大悲のみが顯示せられている。よつて念仏三昧為宗の立場が鮮明にされ、『観経』そのものが二尊二教から一尊一致に歸結して真に浄土の經典となりえたのである。この弘願なくして、称名正定業論も、廃立積も成立しえなかったのである。それは古今楷正の師と呼ばれる善導にして初めてなされられたことである。弘願とは言うまでもなく

弘願と言ふは『大経』に説くが如し。(玄義分)と説かれる如くである。

しかしながら、善導においては『大経』所説の弘願の称名念仏を『観経』の本質としながらも、『大経』そのものを主題として念仏が語られていない。つまり、弘願の称名念仏といえども、直接、弘願の上に、何ら具体的にそれが語られていなかったのである。従ってそれは「如大経説」というにもかかわらず、『観経』を主題とする『観経』の解釈に留まるものであったと言わざるを得ない。されば、その課題はそのまま法然に伝承されたのである。

法然はもちろん広く三経の上にその根拠を求め、具体的かつ体系的に弘願の念仏を開顯しようとした。即ち、第一・教相章では

初に正しく往生浄土を明す之教といふは、三経一論是也。三経といふは一には無量寿経、二には観無量寿経、三には阿弥陀経也。一論といふは天親の往生論是也。<sup>③</sup>

と所依の經典を『浄土三部経』として掲げた。そして、三経すべての上に念仏往生の確かめをしたのである。つまり、善導が『観経』そのものを直接の場として述べてきた事すべてが、粉れもなく『大経』あるいは『小経』に基づくものである事を説示したのである。たとえば三輩章における廃立釈も、前に述べた如く、直接『大経』三輩段から起こされているし、選択の言も直接『大経』の異訳の中に根拠を求めている。また第十二・付属章で述べられるように、『観経』の定散を説くことは、む

しろ『大経』選択本願念仏の超過特秀を顯す為のものであるとまで領解されている。

また、第十三・多善根章、第十五・護念章、第十六・慇懃章においては『阿弥陀経』をも選択本願の証権とされているのである。

かくして、慇懃章の私釈では、

凡そ三経の意を案ずるに諸行之中に、念仏を選択して以って旨帰と為す。<sup>④</sup>

と述べ、三経の上に八選択を確かめている。その上で、

然れば即ち釈迦・弥陀及び十方の各々恒沙等の諸仏、同心に念仏の一行を選択したまへり。余行は爾らず。故に知んぬ、三経共に念仏を選びて以って宗教と為す耳。<sup>⑤</sup>

と結ぶ。

このように、法然においては広く三経の宗教たるを以って、選択本願を開顯し、より普遍的な根拠を提示せんとし、確実にその方向を深めて来た。

しかし、上述の課題は根本的には未だ解明されなかった。たとえば、十念の念仏はすなわち十声の称名であるとの念仏称名の根拠はなおかつ直接的には『観経』に求められていた。今それを本集にうかがうならば本願章において、

問て曰く。経に十念と云ひ、釈に十声と云ふ。念声之義如何。答えて曰く。念・声は一なり。何を以てか知ることを得とならば、観

經の下品下生に云く、声をして絶えざら令めて十念を具足して南無阿弥陀仏と称せん。仏の名を称するが故に念念の中に於て八十億劫の生死之罪を除くと。今此の文に依るに声は即ち是念、念は則ち是声なりといふこと其の意明けし<sup>③</sup>。

と示される如く、『大經』の願文の「十念」をあえて善導のいう「十声」に同ぜしめ、念声は一の義をもつて、『觀經』下々品の「十念を具足して南無阿弥陀仏と称せん」に称名念仏の根拠を求めているのである。従つて、一応ここを以つて観念の念仏は否定せられるのである。しかし、それが經文であると言えども、『大經』に替わられた称名念仏の根拠が『大經』によらず、『觀經』によるというところに仏意が尽くされていない如くである。称名の根拠が『觀經』にしか求められないということは、唯一、称名念仏を以つて往生之業とする浄土教においては、決定的な課題といえよう。つまり、阿弥陀の選択本願に立ちながら、しかも本願そのものに称名念仏の根拠を持ちえないこととなるからである。かくては「往生之業念仏為本」ということも成就しえない事という他はなからう。

以上、『選択集』を中心に、勝劣難易の試解より生じた三つの課題を考えてみた。もとより、法然自身は選択の願心を領受し、他力真宗を領解せられていた。従つて、それは法然自身の瑕疵ではなく、聞く側に、願心を領受せぬが故に生ずる必然の課題であつた。従つて、それは求道上における我々の問題でもある。以下において、親鸞に導かれつつ、考

察してみたい。

# 註

- ①『真宗聖教全書』一一九二九（以下『真聖全』と略す）
- ②『真聖全』一一九四一
- ③『同』一一九四三
- ④『同』一一九三七
- ⑤『同』四一六八二
- ⑥『同』一一九四三
- ⑦『同』一一九四九
- ⑧『同』一一九五三
- ⑨『同』一一九五三
- ⑩『浄土宗全書』八一六八〇
- ⑪『同』八一六七七
- ⑫『同』八一七四八
- ⑬『真聖全』一一九五三
- ⑭『同』一一九六七
- ⑮『同』一一九四八
- ⑯『同』一一九四九
- ⑰『同』一一九四九
- ⑱『同』一一九四九
- ⑲『同』一一六六
- ⑳『同』一一九五〇
- ㉑『同』一一九五〇
- ㉒『同』一一九五一
- ㉓『同』一一九八〇
- ㉔『同』一一九九〇
- ㉕『大日本仏教全書』一二四一一〇四
- ㉖『浄土宗全書』八一六七五

②『定本親鸞聖人全集』五輯録篇(一)一六五(以下『親鸞全』と略す)  
 ②『黒田の聖人へつかはす御文』『大胡の太郎実秀が妻室のもとへつかはす御返事』『大胡太郎実秀へつかはす御返事』『越中国光明房へつかはす御返事』等に見られる。

- ②『真聖全』一一九九三
- ③『親鸞全』九加點篇(一)一一七二
- ④『真聖全』一一六五
- ⑤『親鸞全』九加點篇(一)一七
- ⑥『真聖全』一一九三一
- ⑦『同』一一九八八
- ⑧『同』一一九八九
- ⑨『同』一一九四六

## 二、聖覚の行業論

さて、上述の課題を考察する前に、これに対し、一つの有効な方向を示唆する聖覚の『唯信鈔』に注目してみたい。なぜなら、親鸞自身、聖覚の本願論に導かれて他力廻向論を確立した如くであるからである。ところで、法然と聖覚、聖覚と親鸞は次の如き諸文によっても「おぼえめでたき」法友として信頼の深さがうかがい知れる。

すなわち、法然のことばとして、

吾が後に念仏往生の義すくにいはむする人は聖覚と隆寛となり。<sup>⑩</sup>

(『明義進修集』)

聖覚法印わが心をしれりとの給へり。<sup>⑪</sup>(『法然上人行状絵図』)

と伝えられたその交際については『玉葉』、『明月記』等にしばしば見

られるところである。さらに親鸞のことばとしては、両者について、

法然聖人の御をしへをよく／＼御こゝろえたるひと／＼にておはします。<sup>⑫</sup>(『末灯鈔』)

唯信鈔、自力他力などのふみにて御覽さふらふべし。それこそこの世にとりてはよきひと／＼にておはします。<sup>⑬</sup>(『末灯鈔』)

と記されている。そこでは、法然なき後、師恩を偲びつつも、誤りなく他力の信心を語り伝える書として『唯信鈔』等を仰いでいるのである。それ故、いくたびもそれを書写し、自力・他力、一念・多念、臨終・平生等の念仏信仰の論拠として東国の門弟に送っているし、また、それらに註解を加えて『唯信鈔文意』を著している。

さらに、その敬慕の姿勢をうかがうに『尊号真像銘文』(広本)においては、直接、法印自身の表白文を銘文として挙げる。そしてそれに綿密な註解を加えるのである。されば「聖人の御弟子にてさふらへどもやう／＼に義をもいひかへなど」(『末灯鈔』)する中で、かくの如く、特に信頼を寄せる聖覚に対し、教義的にどのような点で共鳴したのであろうか。

さて、聖覚の『唯信鈔』はその名が示す如く、終始ただ念仏往生の信心を説き、平易に念仏の要義を略述したものであるが、その構成は『選撰集』そのものを伝承する。すなわち、教相、二行、本願、三心の各章に準じて念仏の要義を述べ、後段ではそれに関連する信仰上の五つの問題について答えている。しかし、いずれも『選撰集』を略述するとはい

え、そこには、いくつかの領解上の特色がみられる。先に一言した如く、特にその本願の領解に独自のものがあり、それを基調としてすべてが説かれている。従って、前章に挙げた『選択集』の諸問題についても、ここに新たな展開の糸口がある。事実、親鸞自身も

この本願のやうは唯信鈔によく／＼みえたり。(『尊号真像銘文』)  
と、本鈔の本願論にその視点を当てている。

本鈔は『選択集』と同じく、冒頭に聖浄二門を明かし、その浄土門に諸行往生と念仏往生を立てる。そして、念仏往生の根拠を「願彼仏願故」に求め、いわゆる称名正定業論をかかげる。そこで「彼の仏の本願」を問題とし、直接、本願論を展開する。

念仏往生といふは、阿弥陀の名号をとなえて往生をねがふなり。これはかの仏の本願に順するがゆへに正定の業となづく。ひとへに弥陀の願力にひかるゝがゆへに、他力の往生となづく。そもそも名号をとなふるは、なにのゆへにかの仏の本願にかなふとはいふぞといふに、そのことのおこりは阿弥陀如来いまだ仏になりたまはざりしむかし、法蔵比丘とまふしき、そのときに仏ましましき。世自在王仏とまふしき。法蔵比丘すでに菩提心をおこして清浄の国土をしめて、衆生を利益せむとおぼして仏のみもとへまいりてまふしたまはく、われすでに菩提心をおこして清浄の仏国をまふけむとおもふ。ねがわくは仏わがためにひろく仏国を莊嚴する无量の妙行をおしえたまへと。そのときに世自在王仏、二百一十億の諸仏の浄土の人天

の善惡、国土の纒妙をことごとくこれをとき、ことごとくこれを現じたまひき。法蔵比丘これをきゝこれをみて惡をゑらびて善をとり、纒をすてゝ妙をねがふ。たとへば、三惡道ある国土おほこれをゑらびてとらず。三惡道なき世界おほ、これをねがひてすなわちとる。自余の願も、これになずらえてこゝろうべし。このゆへに二百一十億の諸仏の浄土の中より、すぐれたることをえらびとりて、極樂世界を建立したまへり。<sup>⑥</sup>

これは、全く『大經』正因段の經説に基づき、しかも『選択集』本願章の叙述を平明に言い表わしたものである。今、特に注目すべきは、以下に続いて述べられる聖覺の領解である。

これによりて一切の善惡の凡夫、ひとしくむまれ、ともにねがはしめむがために、たと阿弥陀の三字の名号をとえむを、往生極樂の別因とせむと、五劫のあひだふかくこのことを思惟しおはりて、まづ第十七に諸仏にわが名字を称揚せられむといふ願をおこしたまへり。この願ふかくこれをこゝろうべし。名号をもてあまねく衆生をみちびかむとおぼしめすゆへに、かつ／＼名号をほめられむとちかひたまへるなり。しからずば、仏の御こゝろに名譽をねがふべからず。諸仏にほめられて、なにの要かあらむ。

如来尊号甚分明 十方世界普流行  
但有称名皆得往 觀音勢至自来迎

といへる、このこゝろか。さてつぎに、第十八に念仏往生の願をお

こして、十念のものおもみちびかむとのたまへり。まことにつらつらこれをおもふに、この願はなほだ弘深なり。名号はわずかに三字なれば盤特がともがなりともたまちやすく、これをとなふるに、行住坐臥をえらばず、時処諸縁をきらはず、在家出家、若男若女、老少、善惡の人おもわかず、なに人かこれにもれむ。

彼仏因中立弘誓 聞名念我惣迎來

不簡貧窮將富貴 不簡下智与高才

不簡多聞持淨戒 不簡破戒罪根深

但使廻心多念仏 能令瓦礫變成金

このころか。これを念仏往生とす<sup>④</sup>。

善導に立てられ、法然に伝承せられた称名正定業論は「彼の仏願」を絶対の根拠として念仏の一行を選択せられたものである。従って今、本鈔でもそれが伝承され、「彼の仏願を明らかにすることが中心課題として起こされた事は、当然といわねばならない。上に述べた如く、法然においては専ら第十八願の上にすべてを撰めとり、王本願とした。そして、この願の「乃至十念」を中心に「念声是一」の義を以って専修念仏が語られていた。従って彼の「往生之業念仏為本」も、選択本願念仏もすべて、第十八願のみを絶対根拠として語られていた。

ところが、本鈔にあつては些か趣を異にし、往生極樂の別因を定め明かすに、まず、第十七願に注目し、特にこの願の「名号讃嘆」「諸仏称揚」の願言に乗じて、第十八念仏往生の願を領解するのである。

第十七願はもともと撰法身の願とされ、仏徳を称揚讃嘆するものであり、諸仏が阿弥陀の「我名」すなわち「無量寿仏の威神功德」を称讃する願であつた。これに対し、聖覺は第十七願に

名号をもて、あまねく衆生をみちびかむとおぼしめすゆへに、かつ  
く名号をはめられむとちかひたまへるなり<sup>⑤</sup>。

と明らかに名号讃嘆の意を領解しているのである。念仏往生の願に先だつて、それを十方世界に普く流行せしめるものとして、第十七願の名号讃嘆の願意を領解しているのである。もとより、本鈔においては第十七願と第十八願が個々に独立して説かれているのではない。第十八願によつて十方衆生が救われる根拠として、名号讃嘆の第十七願が注目せられているのである。しかも、第十七願を第十八願に对照して「乃至十念」が称名行であることを明示しているのである。すなわち、第十七願への着目から、その「諸仏称揚」の願意に基づいて、念仏往生の大悲が開顯され、第十八願の「乃至十念」に普遍的根拠が裏付けられているのである。第十七願はそのまま第十八願の「乃至十念若不生者」の願意をより明確にし、その本質を助顯するものである。すなわち、ここでは「たゞ阿弥陀の三字の名号をとえむを往生極樂の別因とせむ」こと、つまり「如来尊号甚分明」を「十方世界に普く流行せしむる」ための本願、すなわち「名号をもてあまねく衆生をみちびかむとおぼしめすゆへに、かつく名号をはめられむ」というへちかひとして、領解されたのである。故に法照の『五会法事讃』の文が証文として、引用され、そこに第

十七願によって明らかにせられる第十八願の本質的内容が示されているのである。

従って、ここでは「乃至十念」と「諸仏称揚」はほとんど同視せられている。「乃至十念」は第十八願においては、十方衆生に誓われたものであるが、その十方衆生の称名は「十方世界普流行」をその心とする諸仏の称名によって初めて、十方衆生の上に成就する事が解明されたのである。第十八願は第十七願によって初めて十方衆生に具現され、「十方世界普流行」という普遍的世界を開くものとして、選択本願の本質がいよいよ明確になったのである。故に、他力そのものが明確となり、必然的に信においてのみ本願の正しき受行があることが知られるのである。同時にその事は、「行巻」に述べられる本願力廻向の大行論を彷彿させるものであり、親鸞の共感、共鳴もまた頷かれるものである。

一方、このような「行」の問題のみならず、「証」の問題についても、第十七、十八の二願が同視されている。すなわち、それまで第十八願の内容を願すとされて来たところの上掲『唯信鈔』に引用せられた『五会法事説』の下二句、つまり「但有称名皆得往、観音勢至自来迎」が明らかに第十七願意とみられ、第十七願の証文として引かれている。すなわち、第十八願の「若不生者」の意を第十七願意にみて、往生の証誠を積極的に述べようとしているのである。

このように『唯信鈔』では、選択本願を受行するにあたり、それを第十七、第十八の二願に開示し、その第十七諸仏称揚の願意を『五会法事

説』の「如来尊号甚分明、十方世界普流行、但有称名皆得往、観音勢至自来迎」に見たのである。しかも、その前二句を第十八願の「乃至十念」に、後二句を「若不生者」に、それぞれ同視したのである。

従って、この両願は直接対象が十方諸仏か十方衆生かというだけで、ほとんど同視されていた。換言すれば、第十八願の十方衆生の救済根拠が十方諸仏の名号讃嘆という形で示されたのである。

かくて、第十七願が十念の称名行であることが明らかとなり、第十八願は十方諸仏を証権として不動のものとなったのである。そのことは、同時に弥陀に対する「無疑」「真実」を裏付けることとなり、第十八願の信心為本を助願することとなるのである。故に他力そのものが、いっそう明確化することとなり、必然的に信においてのみ、本願の正しき受行があることが知られるのである。本鈔の主題となる「唯信」の根拠は、ここに求められるのである。

ところで、すでに先学が指摘する如く、法然においても『三部經大意』や『拾遺語灯録』(中)で、第十七願について多少の論及がある。従って、第十七願への着目が一概に聖覚の独創であるとは言えないかもしれない。しかし、『三部經大意』等では、単に光明・名号の因縁・利益を説くに留まり、「乃至十念」にまで関わっていない<sup>⑧</sup>。しかも、上述の如く、主著『選択集』では第十八王本願論が貫かれるだけで、第十七願については、何ら述べられていない。従って、それが『唯信鈔』の特筆すべき本願論であり、後述する親鸞の二願領解に決定的な示唆を与えた事

実を思う時、このような立場は極めて重要であった。

さて、次に聖覚の第十七願領解の本質が、上述の『選択集』の課題に対し、どのような意味を持つかを考えてみたい。

聖覚は上述の課題に対し、第十七願の領解を以って、一つの方向を示している。

すなわち、従来、『観経』下々品の経説を以って、称名念仏の根拠としていたのに対し、直接『大経』の第十七願文にその根拠をさぐりあてたことは、正に画期的なことといわねばならない。もとより、それまでの如く、あくまで第十八願一願にたつて、すべてを領解する限り、念仏不廻向論を展開するにも、六字釈を以てせねばならなかったし、また、第十八願文の「十念」を「十声」に同ぜしめるに、ことさら『観経』下々品の経説を以てせねばならなかった。然るに、聖覚においては、直接『大経』にその根拠を求め、本願そのものによって、これを証明したのである。しかし、聖覚が第十七願に着目し、十七・十八両願を同視し、念仏の根拠を第十七願「諸仏称揚」に見たといえども、なお「称揚」の解釈は完全ではなく、また念即声の解決も法然に同じているし、不廻向論も未だ充分な展開を見ず、親鸞の如き積極的な他力廻向論を提示するには至っていない。尤も第十七願への着目ということからすれば、その底意はあったと思われる。

一方、選択廃立の意は、そのまま直接伝承せられ、いっそう鋭さを増している。すなわち、法然は専修を念仏と諸行に配し、専修即正行、雑

修即雑行としてゐることは周知のとおりである。つまり、

往生の行おほしといふども、おほきにわかつて二としたまへり。一には専修、いはゆる念仏なり。二には雑修なり。いはゆる一切のもろ／＼の行なり。(『西方指南抄』)

さきの正行を修するおぼ、専修の行者といふ。のちの雑行を修するを雑修の行者と申也。(『西方指南抄』)

正行を行するものを、専修の行者といひ、雑行を行するを雑修の行者と申也。(『浄土宗略抄』)

という法然の所説に対し、聖覚は

この念仏往生の門につきて、専修・雑修の二行わかれたり。(『唯信鈔』)

と念仏行の中に、さらに専修・雑修を分別してゐるのである。つまり、法然のいう専修行の中に、さらに専・雑を分別するのである。

専修といふは極楽をねがふこゝろをおこし、本願をたのむ信をおこすより、たゞ念仏の一行をつとめて、また余行をまじえざるなり。他の経・咒おもたもたず、余の仏・菩薩おも念せず、たゞ弥陀の名号をとなえ、ひとえに弥陀一仏を念する、これを専修となづく。雑修といふは、念仏をむねとすといふども、また余の行おもならべ、他の善おもかねたるなり。(『唯信鈔』)

ここでは、専修とは「一心専念」「専称弥陀」「一仏名」であり、それ以外のすべてを雑修としたのである。「余の行おもならべ、他の善おもか



ねたるなり」とは、助業と正定業、諸善万行と称名念仏などの兼行と解す。従つて、聖覚においては兼行はもちろん助正の兼行までも厳しく退けるのである。

思うに、法然においては第三・本願章に示される如く、どこまでも第十八、一願上の所論でもって、勝劣難易の二義を根拠に念仏選択の如來の聖意が述べられていた。今、この聖覚においては、第十八願称名念仏の根拠を第十七願に求め、その上で念仏選択の聖意を解領している。それゆえ、称名念仏の根拠がより明確になったということにおいて、確信をもって、助正兼行までも退け、念仏一行を選び取ったと思われる。その確信こそ、聖覚をして、「念仏為本」に師教の確かさを認めて純粹に念仏一行に帰依させたのであって、それは自ずと信への深まりの方向を示すこととなり、親鸞の共感するところとなったのである。

しかし、聖覚の第十七願領解は、次第に選択の願心を開顯する方向へと進むものと言えるけれども、『選択集』領解上の諸問題は依然残されていたといわねばならない。だが純一な信を内容とする方向へ向っていることは確かであった。それ故、以上のような聖覚の領解が親鸞教学、特に大行論生成に決定的な示唆、乃至は刺激を与えることとなったのである。

さて、その具体相については次下に確かめることとする。

註

①中外版『明義進行集』一五七

『選択』と『唯信』

②『法然上人伝全集』一八〇

③『真宗教学史の研究1』（細川行信著）二七四頁～二七八頁参照

④『親鸞全』三、書簡篇一〇八

⑤「同」同 一〇七

⑥今日筆写の確認できるものは『唯信鈔』七本『唯信鈔文意』五本。御消息に示される如く文字どおり「ちからをつくしてかずあまたかきて」「かたがたへ、ひとびとにくだ」されたのである。

⑦『親鸞全』三、書簡篇一一〇

⑧「同」三、和文篇一七五

⑨「同」六、写伝篇（一）四二～四四

⑩「同」六、写伝篇（一）四四～四七

⑪『六要鈔』（真聖全）二二三〇）根本的には淨影の『無量寿経義疏』による存覚の解釈。

⑫『親鸞全』六、写伝篇（一）四五

⑬『真聖全』四一七八四

⑭『親鸞全』五、輯録篇（一）二三九

⑮「同」同 一四八

⑯『昭和重修法然上人全集』一六〇一

⑰⑱『親鸞全』六、写伝篇（一）四八

### 三、親鸞の大行論

#### （一）第十七願

『唯信鈔』に示された第十七願意の開顯という事実に関感を覚えた親鸞は、恩師なき後、その恩徳を偲びつつ、聖覚に全幅の信頼を寄せ、それを幾たびも書写し、解釈を加えられた。すなわち、その解釈こそ『唯

信鈔文意』である。『唯信鈔』に説かれた第十七願意を親鸞がいかに領解したかを知るには本書を置いて外にない。従って、今、親鸞の第十七願領解のあとをたどるにあたり、一応『唯信鈔文意』の内容を基調として、広く諸文の上にそれを確かめてみたい。

『唯信鈔文意』は、『唯信鈔』に引かれる十二の諸文を如来聖意に帰って註解したもので、文字どおり文意である。しかもその奥書に、

ゐなかのひと／＼の文字のこゝろもしらず、あさましき愚癡きわまりなきゆへにやすくこゝろえさせむとて、おなじことをたび／＼とりかえし／＼かきつけたり。こころあらむひとはおかしくおもふべし、あざけりをなすべし。しかれどもおほかたのそしりをかへりみず、ひとすぢにおろかなるものをこゝろえやすからむとてしるせるなり。<sup>①</sup>

と、付されていることよりすれば「ゐなかのひと／＼」に念仏の証文として、送付せられたものと思われる。そこに、親鸞の『唯信鈔』に対する感動と共感がいかに深かったかを知ることができる。

特に、題号に「唯信」と掲げ、全鈔にわたって、念仏往生の信心を説いていることは、親鸞にとつて、この上ない魅力であったと思われる。すなわち、序ともいふべき前文で、「唯信鈔」ということばに、ことさらに詳しく釈意を加えている。信心の深い洞察をその根本的な教義特色としている親鸞にしてみれば、当然のことといえよう。

唯信鈔といふは唯はたゞこのことひとつといふ、ふたつならぶこと

をきらふことばなり、また唯はひとりといふこゝろなり。信はうたがひなきこゝろなり。すなわちこれ真実の信心なり、虚仮はなれたるこゝろなり、虚はむなしといふ、仮はかりなりといふことなり、虚は実ならぬをいふ、仮は真ならぬをいふなり、本願他力をたのみて自力をはなれたる、これを「唯信」といふ。鈔はすぐれたることぬきいだしあつむることばなり。このゆへに唯信鈔といふなり。<sup>②</sup>

続いて親鸞は

唯信はこれこの他力の信心のほかに余のことならずとなり、すなわち本弘誓願なるがゆへなればなり。<sup>③</sup>

と述べ、他力念仏の信心ただ一つを往生の業因とし、その根拠を本願の上にあるのである。

それ故「彼仏因中立弘誓」の釈下では

如来の弘誓をおこしたまへるやうは、この唯信鈔にくわしくあらわれたり。<sup>④</sup>

と言ひ、また、上に挙げた如く「銘文」でも

この本願のやうは唯信抄によく／＼みえたり。<sup>⑤</sup>

と述べ、親鸞自身『唯信鈔』に対する視点を聖覚の本願論に定め、特にその領解を仰いでいるのである。

すなわち、それは聖覚が本願の証文として引いた法照の『五会法事讚』文の解釈に如実に示される。まず、親鸞は「如来尊号甚分明 十方世界普流行 但有称名皆得往 観音勢至自来迎」の讃文について、その

一一の文字の意味をていねいに解説しつつ、行間ににじむ鈔意を自らの領解をもって汲み取った後、

おほよそ十方世界にあまねくひろまることは、法蔵菩薩の四十八大願の中に、第十七の願に十方无量の諸仏にわがなをほめられむとえられむとちかひたまへる、一乗大智海の誓願成就したまへるによりてなり。阿弥陀經の証誠護念のありさまにてあきらかなり。証誠護念の御こころは大經にもあらわれたり。また称名の本願は選択の正因たることこの悲願にあらわれたり。

と、特に第十八願「乃至十念」の称名行たる所以を第十七願の上に確かめている。つまり第十七願の上に「わがなをほめられむとなえられむ」の願意を汲み、そこに称揚、称名の意趣を認めることとなったのである。それはまた「諸仏称名」の願名によっても示されるが如くである。つまり、第十七願文

設我得<sup>レ</sup>仏、十方世界、無量諸<sup>レ</sup>仏、不<sup>レ</sup>悉<sup>レ</sup>容<sup>レ</sup>嗟、称<sup>ニ</sup>我<sup>ガ</sup>名<sup>ヲ</sup>者、不<sup>レ</sup>取<sup>ニ</sup>正<sup>覺</sup>。

より「称我名者」に注意せられ、ここに「称揚」と「称名」の願名を見い出したことにはかならない。これこそ親鸞が『唯信鈔』から学びとったとみられる最も重要な教旨の一つであることは、上述に願みて明らかなどころである。すなわち、「諸仏称名之願」との領解は第十七・十八二願分開にもとづく往相廻向の不行、本願力廻向（亦往相廻向之願と名づくべし）の教義確立の根源をなすものである。

さらに、親鸞においては、上掲の願文をへ悉く我が名を称する者を容嗟せずんばVという意にも解して、『大經』の「見敬得大慶則我善親友」の文にもこれを確かめている。

すなわち、『末灯鈔』には

もろ／＼の如来とひとしといふは、信心をえてことによるこぶひとを、敬尊のみことには、見敬得大慶則我善親友ときたまへり。また弥陀の第十七の願には十方世界无量諸仏不悉容嗟称我名者不取正覺とちかひたまへり。願成就の文には、よろづの仏にほめられよろこびたまふとみえたり。(四)

と述べられる如く、明らかに第十七願そのものの上に称名の願意が領解せられたのである。つまり、第十七願に諸仏の能讃、称揚はもとより、所讃の称名までも誓われていると領解せられたのである。ほめられるところの名号は、念仏往生の願心とその内容とするところであって、第十八願が第十七願諸仏に誓われているところの名号、願心の意となる。従って、第十八願と第十七願は乃至十念の称名の本願、すなわち、念仏選択の願心という一点において、全くその内容を同じくしているのである。

もとより、それは「阿弥陀經の証誠護念のありさまにてあきらかなり。」と『阿弥陀經』の証誠護念の經説に証せられ、続いて、それが「大經にもあらわれたり」と『大經』そのものにも及んで証せられているのである。そして、その『大經』について「また称名の本願は選択の正因

たることこの悲願にあらわれたり」と釈し、すでに「悲願」(第十七願)に称名を領解せられていることを述べるのである。従って、ここでは十念の称名が誓われている第十八願が、そのまますでに第十七願によって、先願せられているということであり、ただ両願は十方諸仏に誓うか、十方衆生に誓うかというだけで、内面的には「わがなをとなへられん」ということをもって、完全に同視せられているのである。その意味で聖覺の第十七願領解が徹底されたといえよう。而して、他力廻向の義がいよいよ明確になってきたのである。

さらに、この二願の内面的一致については『三経往生文類』にも示される。すなわち、そこでは第十七、十八の二願を「称名の悲願」「信樂の悲願」といい。

この如來の往相廻向につきて眞實の行業あり。すなわち、諸仏称名の悲願にあらわれたり。……また眞實信心あり、すなわち念仏往生の悲願にあらわれたり。……この眞實の称名と、眞實の信樂をえたる人は、すなわち正定聚のくらゐに住せしめむとちかひたまへるなり。<sup>⑩</sup>

と述べる。さらに『御消息集』(善性本)には、

十七の願にわがなをとなえられむとちかひ給て、十八の願に、信心まことならば、もし生まれずば仏にならじとちかひ給へり。十七、十八の悲願みなまことならば正定聚の願はせむなく候べきか。<sup>⑪</sup>

と記される。これらの文は、二願の内面的一致からさらに展開され、往

相における他力廻向を説示しているのである。すなわち、眞實の行業は正しく如來の悲願によって廻向せられてくるのであり、その正しき受行は、正定聚に住すると説かれるのである。結局、第十七願に称名の意義があることは、もちろんであり、「諸仏称名」ということにおいて、他力廻向が成就せられ、これによって我々の眞實の救いが現生において確認せられたのである。

ところで、上掲の「称名の本願は選択の正因たることこの悲願にあらわれたり」という一文は『教行信証』でいうならば、まさに、

然るに斯の行は大悲の願より出たり。(「行巻」)<sup>⑫</sup>

と相呼応するものである。この文は称名が本願力廻向の行であるゆえんを明かし、それが大行そのものであることを示している。親鸞がこの願に「選択称名之願」という願名を付された意も、ここに領けるのであり、それが正しく『唯信鈔』からの示唆によるものであることを示しているのである。

かくて「乃至十念」は、第十八願において十方衆生に誓われたものであるが、その十方衆生の称名は、諸仏の称名となることにおいて、初めて十方世界に遍満するのである。つまり、第十七願の「諸仏称名」において、初めて第十八願が具現せられるのである。故に衆生における称名が、第十七願成就の行であることを願うために行巻では、この願を以て標挙とするのである。

結局、親鸞においては、聖覺の十七・十八二願領解をさらに徹底し、

二願分開から、両願の内面的一致を見、そして他力廻向論の確立という展開を見るのである。そこに、聖覺と親鸞の關係がいかにか密接であり、かつ重要であつたかが知られるのである。

ところで、『唯信鈔』においては、「行」のみならず、「証」の問題までも、両願が同視せられていたが、『唯信鈔文意』でも、同じく「但有称名皆得住、観音勢至自来迎」までも第十七願意とみて、その釈文中で「自来迎」より、現生正定聚に至る独自の証果論を展開している。すなわち、

自来迎といふは、自はみづからといふなり……また自はおのづからといふ、おのづからといふは自然といふ、……来迎といふは、来は浄土へきたらしむといふ、これすなわち若生者のちかひをあらはす御のりなり。穢土をすてゝ真実報土にきたらしむとなり、すなわち、他力をあらはす御ことなり。また、来はかへるといふ、かへるといふは願海にいりぬるによりて、かならず大涅槃にいたるを法性のみやこへかへるとまふすなり。……迎といふはむかへたまふといふ、まつといふこゝろなり、選択不思議の本願・无上智慧の尊号をきゝて、一念もうたがふこゝろなきを真実信心といふなり、金剛心ともなづく。この信樂をうるときかならず攝取してすてたまはざれば、すなわち正定聚のくらゐにさだまるなり。<sup>④</sup>

と釈される。ここでは、「若生者」の意を第十七願意にみて、往生の証誠を積極的に述べようとするのである。すでに先学によって指摘せら

れる如く、このことは『愚禿鈔』においても説かれる。つまり、そこでは、第十七願成就の諸仏証誠について、

証成二者、  
一功徳証成釈迦三アリ  
二往生証成<sup>⑤</sup>

と述べ、往生を諸仏が証誠するというのである。このように往生もまた第十七願諸仏の証誠を得て完きを得るといえるであらう。

続いて「信」の問題について考えてみたい。『唯信鈔文意』では、『唯信鈔』で第十八願意とみられている「聞名念我総迎來」を次のように釈す。

聞名念我といふは、聞はきくといふ、信心をあらわす御のりなり。名は御なとまふすなり、如來のちかひの名号なり。念我とまふすはちかひのみなを憶念せよとなり。諸仏称名の悲願にあらわせり。<sup>⑥</sup>  
すなわち、信をあらわすところの「聞」を第十七願「諸仏称名の悲願」の上に領解しているのである。しかのみならず、信心、名号、憶念までも、第十七願上に領解しているのである。親鸞においては、第十八願は第十七願の諸仏の名号讃嘆を「聞き」信する衆生の立場を示すものとす。それは念仏往生の願意を聞信することであり、そこには

如來のちかひの名号なり。<sup>⑦</sup>（『唯信鈔文意』）

如來のちかひの名号をとえむことをすゝめたまふ。<sup>⑧</sup>（『尊号真像銘文』）

と言われる如く、選択本願の名号を称すれば、必ず救うという如來の願

心がこもっているのである。衆生はこの願心を聞くとところに信心を獲る。故に、第十七願・第十八願は、行・信に配当されつつも、第十七願の「称我名」は、第十八願の「乃至十念」と同視せられ、第十七願は行成就の願と見られるのである。従って、その行にはすでに願心がこめられており、いわゆる、信具の行が第十七願に誓われたと考えなければならぬ。故に、今「聞名念我」がすでに「諸仏称名の悲願にあらわれり」といわれたのが領けるのである。

かくて、行・信・証、各々において第十七願と第十八願は内面的に一致し、第十七願の意義がすこぶ重要なものとなった。すなわち、諸仏の咨嗟称揚ということによって、念仏往生そのものが、全法界に承認せられるところの真实性を立証することとなったのである。

かくて、上掲の法然浄土教の課題が、唯信という教義構造を以って答えられて来たことを、今、両書を通して見て来たのである。それは根本的には、第十八王本願論から第十七・第十八二願分相論への展開ということであった。そして、それが特に大行論生成の根本的背景となっていることを確かめたのである。

すなわち、第十七願建立という事によって、それまで『観経』下々品に求めていた称名の根拠は歴然と『大経』の願文そのものの上に見い出されたし、また、諸仏称名、衆生聞名ということによって、念仏は不廻向の行となり、さらにそれが如来廻向の大行であるということが解明されたのである。もちろん、そこでは諸仏の称名ということによって、諸

仏に対しても新たな意義が見い出された。されば、以下で諸仏の意義を考察し、続いて選択・唯信の帰着点ともいえるべき他力廻向論について論及してみたい。

## 註

- ①『親鸞全』三、和文篇—一八三
- ②③『同』同—一五五
- ④『同』同—一六三
- ⑤『同』同—一七五
- ⑥『同』同—一六一
- ⑦『真聖全』一一九
- ⑧『親鸞全』一一七
- ⑨『教行信証本義』（安井廣度著）六九頁参照
- ⑩『親鸞全』三、書簡篇—七一、同様の記述が『末灯鈔』第十八通にも見られる。
- ⑪『同』三、和文篇—二二—二四
- ⑫『同』三、書簡篇—一六三
- ⑬『同』一一七
- ⑭『同』三、和文篇—一五八—一六一
- ⑮『同』二、漢文篇—七
- ⑯⑰『同』三、和文篇—一六四
- ⑱『同』同—四二（略本）、七四（広本）

## (二) 諸 仏

さて、上述の如く、親鸞においては、諸仏の証誠の中に大行の根源を見、第十七願の諸仏に重要な意義を認めている。すでに述べたが、第十

七願は、如来が十方諸仏をして、我が名を咨嗟称揚せしめんと誓われたものであり、第十八願「乃至十念」は、十方衆生に称名を誓われたものである。その十方衆生の称名は諸仏の称名となることにおいて、初めて十方世界に遍満するのであり、その十七願諸仏の称名はいうまでもなく、如来の願心と内容とするものである。されば、その諸仏とは何を意味し、またそこになかなる意義があるのだろうか。次にそのことを考えてみたい。<sup>①</sup>

ところで、親鸞の場合、諸仏はおよそ次の三つの立場において見られている。

(一)、まず「諸仏弥陀」「諸仏如来」といわれる如く、諸仏と、弥陀あるいは如来との関連において見られる立場である。すなわち、諸仏は阿弥陀であり、同時に一一の諸仏は弥陀の分身であるという立場である。

たとえば『浄土和讃』には文明本によれば、

弥陀の大悲ふかければ、仏智の不思議をあらはして、変成男子の願をたて、女人成仏ちかひたり。<sup>②</sup>（『大経意』）

とある。これに対し、専修寺国宝本によれば、

諸仏の大悲ふかければ……<sup>③</sup>

とあり、しかも、わざわざ「諸仏」に

みたをしよふちとまうす、くわとにんたうのこゝろなり。<sup>④</sup>

と左訓が施してある。すなわち、『大経』異訳の『仏説諸仏阿弥陀三耶三仏薩樓仏檀過度人道経』のここから、諸仏即阿弥陀と見られたのであ

る。

また、『教行信証』では、本経は四度引用され、そのうち三ヶ所にこの経名が出されている。すなわち、その中で「信巻」では、『大阿弥陀経』という名が用いられている。<sup>⑤</sup>『選択集』をはじめ、法然の著述には主にこの呼び方が用いられていることからすれば、少なくとも吉水門下ではこの名が一般的であったように思われる。にもかかわらず、行巻<sup>⑥</sup>、真仏土巻<sup>⑦</sup>、さらに『愚禿鈔』<sup>⑧</sup>では、いずれもことさら、この長い『仏説諸仏阿弥陀三耶三仏薩樓仏檀過度人道経』という具名が用いられている。しかも、行巻では上欄外に、

大阿弥陀経云、廿四願経ト云<sup>⑨</sup>

と、註さえ付して説明している。また、同じく「行巻」においては、第十七願を異訳で確認するのに本経を引き、また「真仏土巻」においては、「真仏」の意義を明かすのに本経を引く。いずれも、弥陀と諸仏の本質が問題となる所で、

諸仏中之王也光明ノ中之極尊也<sup>⑩</sup>

みたをしよふちとまふす<sup>⑪</sup>

という本経のここらによって、それを確認しているのである。

无碍光仏のひかりには 无数の阿弥陀ましまして 化仏おのおの无

数の 光明无量无边なり。<sup>⑫</sup>（『現世利益和讃』）

と示される如く、諸仏とは弥陀からの智慧の来生である。『讃阿弥陀仏偈和讃』第九首の「智慧光仏」の左訓には

いちさいしよふちの仏になりましたまふことはこのあみたのちゑにてなりたまふなり。<sup>⑮</sup>

と示される。諸仏の無上の智慧は、阿弥陀、つまり、如来の智慧である。従つて、無量無数の諸仏は、無量無数の弥陀の智慧である。故に諸仏は阿弥陀であり、同時に一一の諸仏は、弥陀の分身である。弥陀はいわゆる諸仏の本師本仏である。『阿弥陀経』によれば、六方に恒河沙の諸仏がまします。しかし、その徳は、いずれも阿弥陀の徳、阿弥陀の智慧である。すなわち、諸仏は弥陀に統合せられ、弥陀は、

一切諸仏の智慧をあつめたまへる御かたちなり。<sup>⑯</sup>（唯信鈔文意）とせられるのである。

(二) 次に、諸仏の代表が釈迦で、諸仏は釈迦に即するものと見られる場合である。その例として

釈迦諸仏は是真実に慈悲の父母なり<sup>⑰</sup>（『入出二門偈頌』）

弟子は釈迦諸仏之弟子なり。<sup>⑱</sup>（『信巻』）

等が挙げられる。

また、『大経』の出世本懐の「如来」を釈すにあたり、

如来所以興出於世は、如来とまふすは諸仏とまふす也。……釈迦如来のみことをふかく信受すべしと也。<sup>⑲</sup>（『尊号真像銘文』広本末）

と、示される。すなわち、これは、釈迦を如来と表現し、釈迦が諸仏であり、釈迦が諸仏を代表するという立場である。『阿弥陀経』における六方証誠の経説は、諸仏の讃嘆がその主である。また、『大経』の「仏々相

念」も釈迦と諸仏相互におけるものである。諸仏の称揚讃嘆によって、衆生が信心を獲るとするならば、諸仏は衆生の教化者という立場にあることになる。いわゆる「釈迦諸仏」といわれる立場である。

(三) 最後に、諸仏とは、まことの信心の人であり、我々をして弥陀を念ぜしめる存在、つまり「よきひと」、あるいは「善知識」として見られる場合である。これこそ、親鸞における特筆すべき諸仏の理解である。

すなわち、『真蹟書簡』、及び『末灯鈔』七に

このころのさだまるを十方諸仏のよろこびて、諸仏の御ころにひとしとはめたまふなり。このゆへに、まことの信心の人をば、諸仏とひとしと申なり。<sup>⑳</sup>（『浄信御房宛御返事』）

と、示される如く、まことの信心の人は、諸仏と等しいという領解である。そのほか、同じく『真蹟書簡』及び『末灯鈔』一五にも、

真実信心をえたる人をば、如来とひとしとおほせられて候也。<sup>㉑</sup>

（『浄信御房宛御返事』）

と示され、御消息の中では『浄信房の上書』も含めて再三にわたり、言及されるところである。（『末灯鈔』三・四・一四・一八、『御消息集』一〇）

親鸞の場合、「同」と「等」では、厳密にはその意が異なるものとせられ、それ故に、ただちに、まことの信心を獲る人がそのまま諸仏であるとは言えないものがある。しかし、これらによれば、弥陀をはめとなる諸仏の中には、獲信の人をも含めていると見られるのであって、「諸



仏とひとし」とは、獲信の人を「諸仏に準ずる」「諸仏に含める」の意味と解されるものと言うことができる。

さらに『略論安樂浄土義』には

一には若し第二の仏无く乃至阿僧祇恒沙の諸仏无から使めば、仏便ち一切衆生を度したまふこと能はず、実に能く一切衆を度したまふを以つての故に、則ち十方无量の諸仏有ます、諸仏は即ち是前仏の度したまふ所の衆生なればなり。<sup>④</sup>

とある。この文は、ただちに上述の如く、獲信者すなわち諸仏を証するものとは言えないにしても、「前仏の度したまふ所」という点において、八獲信の衆生即仏を認めるものである。故に「行巻」に引用せられる七祖と中国十師が、おのおの諸仏の具体相として領受せられるのである。前仏によって、先だつて度せられたところの無量の衆生こそ諸仏にかならず、しかも、その十方無量の諸仏の存在意義は、十方衆生を度したまふことにありとされるのである。『教行信証』後序の『安樂集』による

前に生まれむ者は後を導びき、後に生まれむ者は前を訪らへ連続无窮にして願はくは休止せざら使めむと欲す。<sup>⑤</sup>

とは、かくして領かれるのである。

されば、諸仏は十方衆生の宗教的要求に、応じて十方に具現せられ、それは十方衆生をして、弥陀を念ぜしめる存在である。それこそ、我々にとっては「よきひと」であり、「善知識」として、我々を導く存在であ

る。

かくして、我々は、今、親鸞教学の上に、諸仏に対する三つの概念を見た。親鸞教学においては、第十七願諸仏称名の願は、上述の三つの面においてより具体性を持ったのである。

ところで、この第十七願において、諸仏の称揚・護念の利益があることは、上述を顧みて明らかであるが、これについて親鸞はさらに「信巻」で

金剛の真心を獲得すれば、横に五趣八難の道を超へ、必ず現生に十種の益を獲、何者か十とする。一には冥衆護持の益、二には至徳具足の益、三には転悪成善の益、四には諸仏護念の益、五には諸仏称讃の益、六には心光常護の益、七には心多歡喜の益、八には知恩報徳の益、九には常行大悲の益、十には正定聚に入る益也。<sup>⑥</sup>

と、現生十種の益を挙げる中、第四と第五に諸仏護念・諸仏称讃の両益を挙げる。これは言うまでもなく、諸仏が念仏の行者を護念、称讃せられるということであるが、ここにも諸仏の重要な意義が具体化されている。しかも、これが現生の利益である以上、それが具体的に現実生活に顯れるか、否かということは、その意義の本質を問う時、たいへん重要な問題となる。

思うに、真仏弟子積下における触光柔軟の願の願文以下の経釈の引用は、この十種の益を具体的に説明したものである。その各々は信における護持と具徳を明かしながら、歡喜報謝の実践を展開しているものであ

る。されば親鸞においては、現生十種の益を獲るところの「獲得金剛真心者」と「真仏弟子」は互いに重なり合うものとして領解せられている。しかも、上に述べたところの、獲信の人が諸仏に等しいという意からすれば、この十種の益には、現実面に願わたいっそう積極的な実践性がうかがわれるのである。

されば、諸仏の護念、称讃というのは、現実生活において、信心の行者が諸仏如来の徳を持ち、諸仏如来と等しい位に住すること、そのことに目醒めさせるという、極めて積極的な意義を有することとなるのである。信心の行者においては、如来の徳を廻施されることによって臨終の一念の夕、大涅槃を超証するべき身として、諸仏と等しい位に住したという敵しい自覚が促されたことになるのである。無数の化仏、無数の諸仏に、「諸仏に等しい位」に住したという自覚を促されることにおいて、真実信心は退転することなく、金剛の信となるのである。

南無阿弥陀仏をとふれば、十方无量の諸仏は 百重千重開繞して、よろこびまもりたまふなり。<sup>②</sup>（『現世利益和讃』）

と、示される如く、念仏をとなえるとき、我々は「よろこびまも」られるということにおいて、自身に実感されるものとして、諸仏の働きを感じ得るのである。

十方にこだまする称名念仏は、諸仏の声であり、それは、仏の大悲心が我々にまで来たる唯一の道路である。諸仏の「十方世界普流行」によって阿弥陀の徳が知らされるのである。まさに、還相の世界における諸

仏の相である。諸仏が衆生を教化し、信心の行人を围绕することは、すなわち、諸仏が阿弥陀の本願を互いに証誠する世界である。往相の行信は、そこに諸仏に証誠護念せられる利益のよろこびを感じ得るのであり、そこに他力廻向の世界を実感として領解するのである。他力の信、それを信ずる諸仏があつてこそ、初めて信ぜられるのである。

ところで、上に問題とした如く、法然における「廃立為正」は、如来選択の願心を領受せぬ限り、その真意に反して、諸仏諸菩薩に対する敬虔な心情、あるいは包容性、柔軟性までも否定する排他的な論理と受けとられる危険性があつた。

今、そのことに対して親鸞は教義的に答えるとともに、他力廻向の念仏として、念仏が普遍の大道であるとの事実を証明することとなつたのである。

すなわち、専修念仏とは余仏余菩薩を捨ててゐるものではない。『讃阿弥陀仏偈和讃』に、

弥陀の浄土に帰しぬれば、すなわち諸仏に帰するなり、一心をもちて一仏を あみたのほうしんのたいなり ほむるは無碍人をほむるなり<sup>③</sup>

と示される如く、弥陀に専ら帰するとは、諸仏に帰することである。弥陀を念じて諸仏に護念せられるのである。釈迦出世の本懐は、そのまま諸仏出世の本懐となり、諸仏の化導は、そのまま弥陀の誓願の顕彰となるのである。

汝一心に正念して直に来れ（散善義）<sup>④</sup>

の「直」は、親鸞によるならば、

諸仏出世之直説<sup>②</sup>（『愚禿鈔』）

である。また、『大經』の

一一の諸仏、また百千の光明を放ちて、普く十方のために微妙の法を説きたまふ。かくのごときの諸仏、各各に無量の衆生を仏の正道に安立せしめたまふ。<sup>③</sup>

という華光出仏もまた、第十七諸仏称揚之願に基づくところの護念証誠である。親鸞教学においては、弥陀と諸仏は、一仏すなわち一切仏、一切仏すなわち一仏という完全な融合が互いに見られるのである。従って、そこには、やわらかな仏心と広々とした包容性が感ぜられるのである。自ずと一切の仏に対する敬虔の情が湧いてくるのである。ここに本質的な面において、諸仏の地位とその意義を領解するのである。

#### 註

- ① 拙稿「親鸞教学における『諸仏』の地位」（『真宗研究』第二十三輯）参照
- ②③④ 『親鸞全』二、和讃篇―三八
- ⑤ 「同」―一四二
- ⑥ 「同」―一九
- ⑦ 「同」―二三〇
- ⑧ 「同」二、漢文篇―一八
- ⑨ 「同」―一九
- ⑩ 「同」―二三一
- ⑪ 「同」二、和讃篇―三八
- ⑫ 「同」 同 一六五

「選択」と「唯信」

⑬ 『親鸞全』二、和讃篇―一二

⑭ 「同」三、和文篇―一五七

⑮ 「同」二、漢文篇―二四

⑯ 「同」―一四四

⑰ 「同」三、和文篇―一七、このほか『尊号真像銘文』略本、『一念多念文意』にも同様の記述がある。

⑱ 「同」三、書簡篇―二四、一七八

⑲ 「同」 同 一三〇、一九八

⑳ 稻葉秀賢博士「便同弥勒と与如来等について」（『大谷学報』一七―二）参照

㉑ 『真聖全』一―三七二

㉒ 『親鸞全』一―三八三

㉓ 「同」―一三八

㉔ 「同」二、和讃篇―六六

㉕ 「同」 同 一三〇

㉖ 「同」九、加點篇(一)―一八三

㉗ 「同」二、漢文篇―四七

㉘ 『真聖全』一―二三

#### (三) 他力廻向

上述の二願分相論は、親鸞によって他力廻向論へと展開せられた。すなわち、それは法然によって結論的に示された不廻向の行が、願心の領受とともに次第に開顯せられて来たことにはかならず、本願にあとづけられた「行」の本質と、選択本願念仏の本然の相が、いよいよ見極められて来たのである。同時に、このことは、前に掲げた『選択集』の課題に根本的に答えてきているのである。今、筆者は、親鸞の他力廻向論を

以つて、直接的には上掲の課題の第一に答えようと試みるが、それは、これまでの展開の中で、すでに答えてきた第二、第三の課題について補完するものである。

さて、親鸞の他力廻向論は、言うまでもなく「行巻」に最もよく述べられている。そこでは、不廻向の行を

明らかに知んぬ。是凡聖自力の行に非ず故に不廻向の行と名づくる也。<sup>①</sup>

と領解し、続いて「他力」を次の如く定義する。

何かに況んや十方群生海斯の行信に歸命すれば撰取して捨てたまはず故に阿弥陀仏と名づくと。是を他力と曰ふ。<sup>②</sup>

他力と言ふは如来の本願力也。<sup>③</sup>

すなわち、親鸞は他力を「如来の本願力」とし、また、撰取不捨の故に「阿弥陀仏」とする。そして、それを根本主題として、「行巻」を展開するのである。たとえば、次下の『論註』の一文も

本願力と言ふは……<sup>④</sup>

に始まり、続く元照の『観經義疏』の一文も、

或は他方に往きて法を聞き道を悟るは、須らく他力を憑むべきが故に、往生浄土を説く。<sup>⑤</sup>

と、他力そのものについて述べる。さらに、続く一乗海も他力の誓願一仏乗であり、二行四十八対も本願力廻向の他力行と非行との比較である。もちろん、前の七祖の引用も、すべて他力念仏に引用の意図がうか

がえる。ここに「他力」が、いかに親鸞自身の根本問題であったかが知れよう。

然るに、親鸞は「他力」つまり、大悲心の本質を「撰取不捨」の本願力と領くことにより、その現行を「南無阿弥陀仏」自体に見出した。よって、その大行は、

大行とは則ち无碍光如来の名を称するなり。<sup>⑥</sup>

と表現せられた。しかも、次いで

然るに斯の行は大悲の願より出たり。<sup>⑦</sup>

と言われる。もちろん、これは上述の如く、『唯信鈔文意』に、

称名の本願は選択の正因たることこの悲願にあらわれたり。<sup>⑧</sup>

と述べられたとおりである。すなわち、「称名の本願」とは第十八願であり、その「乃至十念若不生者不取正覺」の願意がすでに、第十七の「悲願」より顕れたものであることを示しているのである。第十七願に称名の意義があることは上述のとおりである。

ところで、今、第十七願を「悲願」といわれるのは、そこに名号の成就が誓われているからである。されば「出でたり」とか「あらわれたり」とは、正しく廻向されるということである。従つて、それはそのまま大行が第十七願にあらわれて、廻向成就された事を意味し、この行が全く自力のなす所ではなく、ひとえに如来廻向の大行であると示されたのである。ここに、称名念仏が真実の大行とされるゆえんがあるのである。

しかも、ここで第十七願より、行が廻向されるといふことは、もちろん、行に内在する願心が廻向されるということである。親鸞においては、正しくこの如来の大悲願心を、名号自体に見出して本願念仏そのものの上に現行せられたのである。それ故に「大行とは則ち无碍光如来の名を称するなり」といわれるのである。无碍光如来とは阿弥陀の徳名であり、それは無限の大悲願心を象徴する名である。従つて、無限の大悲願心とは、「撰取不捨」の阿弥陀自体である。然るに、無限の大悲願心を衆生に表現したもうとは、ただ「无碍光如来のみ名を称する」こと以外にないのである。

されば、「无碍光如来の名を称す」とは、いかなる意義を持ち、何故にそういわれるのであらうか。

ところで、上述の如く「称名」ということは第十七願の願文の上に直接確かめることができるのであるが、同じことを『観経』に確かめるとすれば、下々品の「具足十念称南无阿弥陀仏」という所である。従つて、それによれば大行とは南无阿弥陀仏を称する<sup>ミナ</sup>こととすべきである。それを、親鸞はあえて、まず「无碍光如来の名を称す」と言われている。本来、阿弥陀如来の徳名が無碍光如来であることよりすれば、「南无阿弥陀仏」を称することも、无碍光如来の名を称することも、本質的には何ら変わらない。事実、親鸞自身も両方とも用いられているし、我々も日常、六字名号、十字名号、ともに用いている。しかし、ここでことさら「无碍光如来の名を称す」といわれたのは、いかなる意図がある

つたのであらうか。

すでに多くの先学が注意せられる如く「无碍光如来の名を称す」とは『浄土論』及び『浄土論註』に基づくものである。『論』には、

彼の如来の名を称すること、彼の如来の光明智相の如くし、彼の名義の如くし、実の如く修行し相応せんと欲ふが故に。

と言ひ、『論註』には、

「称彼如来名」とは、謂く无碍光如来の名を称せよと也。「如彼如来光明智相」とは、仏の光明は是れ智慧の相也。此の光明は十方世界を照らしたまふに障碍有ること無し、能く十方衆生の无明の黒闇を除くこと、日・月・珠光の但室穴の中の闇を破するが如きには非ざる也。

天親菩薩、今、尽十方无碍光如来と言たまふは、即ち是、彼の如来の名に依る。彼の如来の光明智相の如く讃嘆するなり。

といわれる。すなわち、ここでは、如来の「光明智相」を以つて、无碍光如来と称するのである。従つて、そこには『大経』に説かれる十二光の智相をも含め、十方に称名を普く流行せしめ、十方衆生を光照するという意義が含まれているのである。また、それは「光明遍照」「光明無量」という意味において、『観経』『小経』にも同じく説かれているところである。

この伝統に基づいて親鸞は、无碍の願心、すなわち、無限の大悲心を以つて大行の本源としたのである。それゆえ、ここで他力廻向つまり、

如来に照らされ、行ぜしめられることの本质を明確にし、往相廻向の内容を願さんがために、あえて「大行者則称无碍光如来名」といわれたのである。

従って、そこには无碍の願心を願すことによって、称名念仏が他力廻向の大道であるということを誤りなく、我々に知らしめたいという意図がうかがわれるのである。

しかし、言うまでもなく、无碍光如来とは阿弥陀如来の徳名である。従って、もちろん南無阿弥陀仏にも、また他力廻向の義が具体的に願されなければならない。それ故、親鸞は善導の六字釈に着目し、それに依りつつ、その帰命釈を以ってこれを明らかにしたのである。それは、次の如く述べられる。

しかれば「南无」之言は帰命なり。「帰」の言は至也、又帰説也。説の字、悦の音、又帰説也。説の字は税の音、悦税二つの音は告ぐる也、述也、人の意を宣述る也。「命」の言は業也、招引也使也教也道也信也計也召也是を以て「帰命」は本願招喚之勅命也。「発願回向」と言ふは、如来已に発願して衆生の行を回施したまふ之心也。「即是其行」と言ふは即ち選択本願是也。「必得往生」と言ふは不退の位に至ることを獲ることを彰すなり。<sup>⑧</sup>

すなわち、阿弥陀仏に南無(帰命)する心によって、自修的に称名するのではなく、南無そのものが「本願招喚」の勅命なのである。「如来已に発願」せられた「選択本願」が「衆生の行」となって、「廻施」(廻向)

される心なのである。ここに明らかに他力廻向が読みとられているのである。従って、南無阿弥陀仏は如来より廻向せられたところの衆生の行であり、従来、言われてきた衆生より廻向する自修の行とは全く異なるのである。しかるに、それは衆生の行ではあっても、衆生からの行ではなく、衆生の業縁に対して、如来の願心が本願の行として、現行せられたものである、

それゆえ、衆生の業縁に対して、現行せられた阿弥陀の相は、前にも掲げたが、

何かに沉んや十方群生海斯の行信に帰命すれば攝取して捨てたまはず。故に阿弥陀仏と名づくと。是を他力と曰ふ。

と領受されるのである。それは正しく、『小経』に説かれる。

彼の仏の光明は無量にして、十方の国を照らすに、障礙する所無し。是の故に号して阿弥陀と為す。<sup>⑨</sup>

に基づくものである。阿弥陀は、選択本願すなわち、阿弥陀の大悲願心を衆生の上に現行して、はじめて阿弥陀となる。その具体相こそ南無阿弥陀仏の名号にはかならないのである。それは、親鸞によって、

十方微塵世界の 念仏の衆生をみそなはし  
阿弥陀となづけたまつる。<sup>⑩</sup>

ひとたひとりてなかく  
すてぬなり。せふはも  
のゝにくるをおわえとる  
なり。せふはおさめとる。  
しゆはむかへとる。

と讃ぜられる如くであり、「ものゝくるをおわえとる」ところの大悲心の顯現にはかならない。

かくて、他力廻向そのものが「称无碍光如来名」及び「南無阿弥陀仏」の上に確認されたのである。ここに、本願力廻向の意義が開顯され、他力廻向論が具体的に教示せられているのである。

親鸞があえて冒頭に「大行とは則ち无碍光如来の名を称するなり」といわれ、そしてその後「南無阿弥陀仏」を積された意趣も正しく、我々に誤りなく他力廻向の大利を領受せしめんがためであった。もし、親鸞にこのような意趣がなければ、我々は、従来の念仏に対する概念に従い、それを自修的な行として、あるいは、咒術的、観念的なものとして領解したであろう。念仏は万徳の歸するところであるが故に、それ自体に、何か神秘的な力があるかの如く、受け取られて、その信仰そのものが、原始的な咒術信仰と同視せられたであろう。如来の選択摂取せられた本願念仏が、このような咒術信仰でもなく、また、一念、二念という遍数を問題とする自修的な念仏でないことは上を顧みて明らかである。その意味で、我々は他力廻向の大利を誤りなく、我々に領受させようとした親鸞の暖かき慈愛の心を忘れてはならない。

ところで、上來述べて来た大行について、親鸞は「称名」「名号」の兩語を用いてそれを積している。然るに一説には「称无碍光如来名」からその「称」を除き、これを名号に帰せしめて「名号大行」を主張する説がある。つまり、名号と称名を概念的・思弁的にとらえ、両者に差異

を認めるものである。

もとより、それはすでに先学によって示される如く、語義上の事であり、願意に基づいたものではない。すなわち、語義上では、名号は仏の御名であり、称名はその御名を称える口称の行であるから、両者が異なるのは当然である。名号は仏の行であり、衆生の行ではない。従って、親鸞も「称名行」とは言うが、「名号行」とは言わない。しかし、名号は称えられるものであり、名号は明らかに「乃至十念」の称名である。如来は第十八願で「乃至十念」の称名を誓い、その願いを衆生に徹底させるために諸仏をして、称名せしめ、その名号を讃嘆せしめた。しかるに、諸仏はこれに応えて自ら称名し、その名号を讃嘆されたのは、もとより衆生をして称名させるためであり、称名は名号のいわれであって、名号は内容的に称名である。また、称名といえども、それは本願の名号にほかならず、我々は本願の名号によって救われるのであるが、その実は名号を称えて救われるのである。従って、本質的には称名と名号は同じものである。それ故、第十七願の名号に「選択称名之願」という願名が建てられ、第十七願はそのまま称名の願とも解されて、そこに称名念仏の義意を持った大行が成就しているのである。

かくて、菩提心を以って成仏せしめんとして来た従来の自修的仏教は、そのことと、それをなしえぬ衆生というそれ自体のもつ自己矛盾のために、全く価値を失い、今、新たに衆生の救済そのことを本願とし、その無限の大悲心そのものを内容とする大行に絶対の価値が見出された

のである。この願力廻向の大悲心こそ粉れもなく唯一往生極楽の勝因である。しかるにそれは改めて、

願作仏心はすなわちこれ横の大菩提心なり。(傍点筆者)

と呼ばれるのである。非本願であるが故に諸行(堅超・堅出・横出の菩提心は廃せられ彼の仏願に順するが故に、念仏一行(横超の大菩提心)が選り取られたその根本因由がここに明かされたのである。

結局、大行とは、本願そのものであり、如来の無限の大悲心が顕現したものにほかならない。すなわち、如来自らの願心の表現が、「廻向」ということである。我々は念仏を称えるといえども、それは、如来自らが如来の無限の大悲心を我々の上に現行しているにはかならない。されば、そこには自修的なものは何ら存在しない。にもかかわらず、それがあえて、行と呼ばれるのは、そのこと自体が粉れもなく、唯一、涅槃に至る直道であつたがゆえである。

# 註

- ①『親鸞全』一一六七
- ②『同』一一六八
- ③④『同』一一七一
- ⑤『同』一一七六
- ⑥⑦『同』一一一七
- ⑧『同』三、和文篇一一六二
- ⑨『教行信証之研究』(住田智見著)一九一頁、『真宗概論』(稲葉秀賢著)二七二頁各参照。
- ⑩『真聖全』一一二七一
- ⑪『同』一一三二四

- ⑫『真聖全』一一二八三
- ⑬『親鸞全』一一四八
- ⑭『真聖全』一一六九
- ⑮『親鸞全』二、和讃篇一五一
- ⑯『教行信証本義』(安井廣度著)八二～八四頁参照。安井師は、次の如き親鸞のことばの使用例に、伝統上、宗義上、名号と称名を同視する。(一)「念仏往生之願」と「弥陀の名願」(二)「本願の念仏」と「本願の名号」(三)「智慧の念仏」と「智慧の名号」(四)名号というべきところを「如来本願願称名」(文類偈)という、(四)称名というべきところを「名号は必ずしも願力信心を具せざるなり」(信巻二)という。
- ⑰『親鸞全』一一一三三

## むすび

以上、法然浄土教の行に関する三つの課題について、考察して来た。それらは、いずれも勝劣難易の試解から生起したもので、根本的には選択の願心が問題となっており、親鸞はその事一つにすべてを費してきたといつても過言ではない。それが正しく他力廻向論の確立である。従つて、他力廻向の大悲願心を領受することによって、第一の課題であつた法然の不廻向論も完きを得、さらに第二の課題であつた廃立釈もその真意が開顯せられたのである。同時に、その展開の過程で必然的に、第三の課題であつた選択本願に立つところの称名念仏の根拠が明らかにせられたのである。そのことは、正しく『選択集』の冒頭に掲げられた「南無阿弥陀仏往生之業念仏為本」が開顯されたことにはかならない。念仏は、万徳の所帰、易行易修といえども、そこには観念的な概念、自修的



な行為は何ら存在せず、ただ如来よりたまわったもの（廻向）として、攝取不捨のちかひのもとに、自力無効を信知せしめ、我々の上に現行せられていくのである。その現行ということにおいて阿弥陀は、阿弥陀と名づけられ、罪惡生死の凡夫は凡夫のままに涅槃界に帰入せられるのである。

正しく、選択本願の行は、

明らかに知んぬ。凡聖自力之行に非ず、故に不回向之行と名づける也。大小聖人重軽惡人皆同じく齊しく選択大宝海に歸して念仏成仏すべし。<sup>①</sup>

と領解される。すなわち、これによって、從來の衆生から他に向うという概念とした「廻向」は、「不回向」として否定せられ、逆に他（如来）より衆生に向うという概念の「廻向」が「他力廻向」として、新たな価値を持ったのである。同時に、「行」についても從來の「行修」を概念とした「行」は、「非行非善」として退けられ、逆に如来より廻向せられるという概念の「行」が「大行」として新たな価値を持ったのである。しかも、それが再び「行」という名で呼ばれるところに、称名念仏が、唯一、淨土眞実の涅槃に至る直道であることを示しているのである。

かくて、称名念仏は大行となり、十方諸仏に称揚讃嘆された永遠普遍のものとなったのである。同時に、法然淨土教の課題は、すべてその願心に摂めとられ、ただ無限の大悲心のみが遍満する円融無碍の世界が開

かれたのである。

しかし、そのことは、自身の内面において自力の無効を信知してこそ、真にそれが自己の救いの道となりうるのである。親鸞は、その自覚を、

いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし。<sup>②</sup>（歎異抄）

と告白している。それゆえに、他力廻向の大作が領受せられたのである。すなわち、そこでは、選択本願の領受そのものが内面的信仰意識として問題となるのである。その徹底した領受を、親鸞は、「聞」ということばで示された。

聞と言ふは衆生仏願の生起本末を聞きて、疑心有ること無し、是を聞と曰ふ也。<sup>③</sup>（信巻）

つまり、親鸞は、選択本願を「聞」という中に受けとめ、その中に大行の成就を見たのである。さらに、

如来の弘誓願を聞信す。<sup>④</sup>（正信偈）

聞といふは如来のちかひの御なを信ずとまふす也。<sup>⑤</sup>（尊号眞像銘文）

広本）  
きくといふは、本願をきゝうたがふこゝろなきを、聞といふなり。またきくといふは信心をあらわす御のりなり。<sup>⑥</sup>（一念多念文意）と示される如く、「聞」とはすなわち「信」であり、選択本願を聞信することにおいて、初めて如来の願心すなわち、大菩提心が領受されるので

ある。親鸞においては、そのこと一つに自己の救いのあり方を見たのである。従って、そこでは自ずと内面的信仰意識、つまり、純一な信心が問題となってくる。親鸞は、この信心を開示して、それもまた如来廻向成就したもう大信であるという確認をするために、この「行」より、「信」を分説された。そして、そこには眞実信心の本然の相を顕彰するために、自らの宗教経験をとおしての鋭い信心の批判が伴われていた。実に、「信」における如実、不如実の批判があったが故に、称名念仏を大行として仰ぐことができたのである。「本願のやう」をもって主題とした書が『唯信鈔』と名づけられていることのゆえんも、かくして領けるのである。

尚、小論においては大行論生成の過程を基礎的な面から考察した。従って、次に自ずと信における如実・不如実の批判の体系が問題となる。

本稿の不備とあわせて今後の課題としたい。

また、この稿をなすにあたり、藤原幸章博士、細川行信博士よりあたたかい御教示、御指導をいただいた。ここに、記して謝す。

# 註

- ① 『親鸞全』一―六七
- ② 『同』四、言行篇(一)―六
- ③ 『同』一―一三八
- ④ 『同』一―一八七
- ⑤ 『同』三、和文篇―七六

⑥ 『親鸞全』三、和文篇―一二六